

# 靈 的 共 同 体

——パウル・ティリッヒの教会論——

藤 倉 恒 雄

## 序

ティリッヒは彼の主著組織神学において教会を論ずるに当って、従来の正統的な諸神学にみられるような組織神学の独立した教会論なる一部門を設けず、聖霊論の中で「靈的共同体」の本質及びその在り方として展開する。彼の組織神学の三一論的構造やその特質からみて、教会論のこのような取扱いの必然性は十分肯けるし、また、このような取扱いが彼の神学体系における教会論の軽視や貧困を意味するものではない。この小論でティリッヒの所謂「教会論」である「靈的共同体」を考察するに先立ち、その理解を援けるために、短く彼の組織神学の特質を顧みたい。

ティリッヒは組織神学第一巻において神論を、第二巻においてキリスト論を、次いで第三巻において生命論、聖霊論、終末論を取扱っている。今更いうまでもなく、ティリッヒは神学するに当って、人間存在の実存的諸概念の分析から出発し、神学の存在論的構造を相関方法によって明確にする。即ち、彼は歴史の実存をその本来性の喪失、自己存在の根柢からの疎外として把え、人間の実存状況より提示される問いを一つの極とし、その対極に答えとしてのキリストの啓示の使信を相関させる。本来、宗教的な問題意識は人間実存の有限性の自覚に基づくのであるが、かかる有限性の自覚そのものは、人間がすでに「無限なるもの」、「無制約的なもの」、「絶対的なもの」に関して、何らかの予備的概念を所有していることを示している。謂わば、非存在の脅威のもとで有限なる人間は無限者から疎外されつつ、しかも可能的にそれに参与するという逆説性の故に、自己存在の究極的根柢を求めざるを得ないのである。これがティリッヒのいう人間の究極的関心である。しかも彼によれば、真に「究極的なもの」は、主観客観の対立を超越しているもの、存在する諸対象

を無限に超えているものでなければならない。かかる「究極的なもの」、即ち、人間の究極的関心の対象となるものをティリッヒは神と呼び、哲学的であると同時に極めて象徴的な概念用語を採用して、「存在そのもの」、「存在の根拠」、「存在の力」という。しかし、彼が神を存在そのものと述語する時、他の諸存在と並立するような特殊な存在や実在<sup>エンテイテイ</sup>を意味するのでもなければ、至高存在をも意味しない。あくまでも実存的に、存在や非存在の衝撃が人間実存に直接もたらす経験内容に即して語るのである。非存在の衝撃に脅かされる不安や有限性の経験において、しかもかかる衝撃によって無でない何ものかが存在するという「存在への驚異」の経験において、これを実存的に語っているのである。更にまた、神を「存在そのもの」と述語することは、神についてなしうる一義的な叙述であり、これ以外のすべての叙述は象徴的たらざるを得ないとする象徴主義にティリッヒは立つ。しかし、象徴の偶像化や魔<sup>デイモニツク</sup>的性格を排除するために、彼は神を人格的、生命的なものとして語る。このことは同時に、人間実存の存在論的分析との相関からもたらされる結果でもある。さらに、イエス・キリストの啓示において——啓示は理性と矛盾することなく、理性を主観客観関係の克服される脱自態に高揚する——「存在そのもの」が人間を究極的に把え、自己を顕示してくる。即ち、実存的疎外に服する「古き存在」の非本来性を克服し、「人間を超えたもの」からの力、「新存在」がキリストにおいて現成するのである。この「新存在」が人間の究極的関心に根源的な答えを与える。人間実存が「新存在」によって把えられ、全存在的にこれに参与し、新しい存在の一部とされることが、ティリッヒによれば疎外から自由にされた実存の本来的な在り方なのである。ティリッヒの神は、単なる観念や可能性ではなく、このような実存的な啓示経験を通して、「新存在」を神の恵として受容する宗教的立場へと決断を迫ってくるものなのである。従って、彼の神学は一つの形而上学的体系としてではなく、実存的な宗教経験に内実を与えられて成り立つ神学体系なのである。

さて、組織神学第三巻において、ティリッヒは生命一般から人間の生命、霊とその働き、さらに全生命を包括する歴史について考察し、それらの問題性、曖昧性の分析を一つの極とし、その対極として「神の霊」、「神の国」、「永遠の生命」という宗教的象徴的に指示される神的生命を対応させる象徴的手法によ

って、実存的諸問題のみならず、広く歴史と世界の究極的救済について独自の思想を展開する。この際、ティリッヒは生命についての存在論的考察から出発し、「生命」を「存在の現実性」と概念化する。しかし、彼は生命過程の説明に当って従来より採用されてきた「階層的秩序の原理」<sup>ハイレキカル</sup>をしりぞけ、これに代るに「次元」という<sup>メタホー</sup>比喻を用いる。無機的、有機的次元について生命の自己意識、<sup>サイキ</sup>靈魂の次元が現成するが、存在の諸領域、その生命の多様性は靈の次元において多元的に統一される。かくて、生命を「存在の現実性」と定義したティリッヒはさらに進んで、靈を「存在の力と意味の統一的実現」と定義する。靈とは意味をもった生命の力なのである。従って、靈とは人間をして真に人間たらしめ、道德、文化、宗教において顕わになる生命の機能に対する名なのである。人間は自己を人間として経験する時、自己が靈によって決定されていることを意識し、この人間の主観的側面である直接経験が、神を「靈」として象徴的に語ることを可能にするのである。「存在の力と意味の統一」としての靈の直接的な経験なしには、人間は「神の靈」、「神の臨在」という語で示される啓示経験を把えることは出来ない。神の靈と人間の靈、つまり、神的無制約的なものと人間的制約的なもの、創造的基盤と被造的存在との関係を考慮するとき、神の靈が人間の靈に突入し、有限性の次元に属する人間の靈が、神の靈の衝撃のもとに脱自的に自己超越せしめられ、究極的無制約的となる。謂わば、神の臨在が人間の靈をして、その本質的合理的構造や機能を損うことなく、自己超越せしめるような啓示経験と救済経験を創り出すのである。この自己超越性乃至脱自性は、主観客観構造の超越であり、統括的自己の中心を新たな在り方で生かすことである。これが「信仰」であり、神の臨在とは人間の靈を把え意味を与える力の臨在なのである。神の臨在が「究極的なものの次元」へと人間の靈を把える時、そこに一義的確定的な生命が創造される。このように神の靈的臨在は信仰によって超越的統一へと人間を高揚し、本質と実存との分裂を超えて生命の曖昧さを克服し、「新存在」を創造するのである。さらに、神の靈的臨在は、宗教組織内における俗化や、階層的制度、教理、儀式を神聖なメカニズムに変容する悪魔化を、「神の臨在による宗教の克服」の表現である「プロテスタントの原理」によって克服するのである。

このような神の靈的臨在の光のもとで広く世界の諸領域を見つめながら、テ

ティリッヒは教会を「新存在の共同体」,「新存在を先取する靈的共同体」と定義し、教会の存在は文化の自己超越に対して神の臨在が働く媒体としての役割を担うものとする。以下本論において少しくティリッヒの靈的共同体について考察したい。

## 1. 靈的共同体の存在論的性格

序において略述したような神学的文脈から「教会論」を展開するに当たって、ティリッヒは所謂「宗教」のもつ曖昧性の枠内で従来より用いられてきた「教会」なる用語を、礼拝学的用語としては廃棄しえぬと認めつつもこれを拒ける。そして、「宗教」の曖昧性を克服するキリストとしてのイエスに現成する「新存在」を先取する「靈的共同体」なる語を、新約聖書でいう「キリストの体」なる教会の概念を鋭く特徴づけるものとして用いる。従って、靈的共同体は宗教改革者のいう「見えざる教会」,「靈的教会」の概念に対応するものであり、また宗教的共同体の「見えざる本質」に当る要素を重視するものと言えよう。さらに、教会と同義語である「キリストの体」,「神のエクレシヤ」,「キリストの群」といった用語は、靈的共同体と同じような聖霊の臨在によって創造される一義的・確定的生命を表わしてはいるものの、従来、多義的に用いられてきた「教会」なる語との関わりで一切の誤解をさけ、語義的な明確さを期するために、その使用にもティリッヒは消極的態度をとる。彼は組織神学には、伝統的な用語の混乱を避け、純粹概念を明確にするために、非聖書的、非教会的な用語を用いる権利のあることを主張する。十六世紀の宗教改革者も教会を「見えざる」教会と「見ゆる」教会とを区別したが、これも神学の課題を果すためであったとして、ティリッヒは自らの態度を正当化する。とはいえ、ティリッヒが「教会」を「靈的共同体」と呼びかえても、①見えざる教会は見ゆる教会の靈的本質であり、靈的なすべてのものと同様隠されてはいるが、見ゆる教会の本質を決定するものであることを明確にしている。②さらに、彼は靈的共同体は見ゆる教会の総体として存在するものではなく、あくまでも靈的力、靈的構造、さらに見ゆる教会の曖昧性との靈的闘争によって見ゆる教会に働く神的靈の本質だと考えている。従って、靈的共同体の論理的存在論的性格は現実存在を決定する本質性にあり、現実存在によって制約をうける

存在と考えることは許されないのである。ティリッヒがこのように考えるのは、靈的共同体を見ゆる教会の現実性に対する一つの理念として解釈することへの否定なのであり、そうでなければ靈的共同体の超越性は奪われ、見ゆる教会が進歩して歴史の中で靈的共同体になれることになる。今一つ避けるべき誤解は、靈的共同体を天使や聖徒といった所謂靈的諸存在の群として解釈する一種のプラトニズム、あるいは神話的リテラリズムである。あくまでも教会を教会たらしめるものは、「見えざる」「本質的」な靈性なのであり、ティリッヒの靈的共同体の本質は、その解釈の範疇として、超自然主義的、觀念論的、實在論的な範疇ではなく、本質論的解釈を可能にする範疇——現実的なものの背後やその中にある「本質的なものの力」を指示する範疇なのである。靈的共同体は見ゆる教会の内的目的であり、かかるものとして教会を教会たらしめるすべてのものの源泉と言えよう。靈的共同体のかかる本質論的解釈こそが、神学に「永遠の生命」としての一義的生命を解釈する最適の範疇を提供するのである。

さて、靈的共同体は「共同体」として聖靈の臨在によって創造された新しい存在なるが故に一義的ではあるが、有限性の諸制約のもとで疎外と曖昧性を克服するために断片的たらざるを得ない。しかし、すでにふれた如く「靈的」な共同体は、ルターという「信仰のみに開かれた」「見えざる」「隠された」ものであり、しかも聖靈の創造であるが故にまがうべくもなくリアルだという意味で靈的なのである。

ティリッヒは教会の始源がその性格を決定すると考えている。即ち、聖書の歴史的に考察して、カイザリヤ・ピリポでのペテロの「イエスはキリストなり」という告白、さらにペンテコステの物語にも端的に示されているように、教会の誕生は聖靈の臨在の衝撃による脱自的経験に基づいていることをティリッヒは指摘する。従って、彼は靈的共同体の第一の性格は、①靈的臨在の衝撃による脱自性にあり、これが信仰、愛、統一性、普遍性と結合調和すると考える。即ち、②靈的共同体は弟子達を把えた聖靈の臨在によって賦与された信仰の創造物であり、靈的共同体はかかる意味でも靈的性格をもつ。また、③靈的共同体は相互奉仕や救済のための自己犠牲的な愛の所産なのである。さらに、④多様な個人、国籍、伝統に統一性をもたらす靈的臨在によって、靈的共同体

は統一性の所産であり、また、疎外された人間の究極的な再結合をもたらすものなのである。最後に、⑤すべての個人、集団に開かれ、一致のために召し出す霊的臨在は普遍性をもっているものであり、従って、霊的共同体は普遍性の賜物なのである。以上のようにティリッヒは霊的共同体を特徴づけている。

しかしながら、このように考察する時、霊的共同体はキリストなるイエスの出現によって決定されたが、決して所謂「キリスト教会」と同一であるとはティリッヒは考えない。彼はキリスト以外の宗教史における広義の一般啓示を認める立場から、聖霊の臨在の衝撃、それ故に啓示と救済の在るところに霊的共同体が成り立つと考える。つまり、キリストの聖霊による特殊啓示による「顕在的」な霊的共同体に対し、潜在性——可能性と現実性とを共に部分的に具えている状態——における霊的共同体を強調するのである。

ティリッヒは潜在的な「霊的共同体」を、キリスト教会組織の外にあって「新存在」の力を示しているもの、例えば、青年同盟、友交団体や、文化・教育・芸術・政治などの組織や運動をも包含して、霊的臨在の衝撃のもとにあるなら、たとえ宗教的表現にそのグループや運動組織が無関心であろうと、また、このような現実を無視あるいは拒否するかも知れなくても、「霊的共同体」であると考ええる。つまり、「キリスト教会」に所属しなくても、霊的共同体から排除されない、謂わば世俗的脱宗教的な個人や集団をも霊的共同体と見做すのである。

また、ティリッヒは久しい以前より潜在的教会、顕在的教会なる語を自ら使用してきたが、それでも彼は古典的な用語での「見ゆる教会」、「見えざる教会」と区別して使っている。「見ゆる」性質、「見えざる」性質は潜在的教会にも、顕在的教会にも共に適用されなければならないのである。ティリッヒがいうのは、潜在的である霊的共同体はキリストの中心的啓示に出会う以前のものであり、顕在的な共同体は、このキリストとの出会い以後のものとして区別しているのである。即ち、このキリストと出会う以前と以後は二重の意味をもっている。その第一は、歴史の中心を一回的に決定した世界史的出来事、つまり、「基本的カイロス」を指示し、第二は、この以前、以後は絶えず想起され、誘導派生されるカイロイ、謂わば、宗教的文化的集団がキリストの中心的出来事と実存的に出会うカイロイを意味しているのである。従って、霊的共同体の

潜在性と顕在性との関わりでの以前、以後は、直接的には第二の意味を指示し、間接的には第一の意味を指しているにすぎないのである。

しかし、教会は顕わに宗教的な自己表現をしている霊的共同体であるのに対し、他の霊的共同体は世俗的な潜在性における霊的共同体ということになる。潜在的な状態において、現実化した要素と未だ実現しない潜在的な要素とが混在し、潜在的な霊的共同体は信仰と愛における霊的臨在の衝撃はあるけれども、しかし、キリストの信仰と愛に顕わにされる一義的、確定的な生命の超越的結合といった、信仰と愛の究極的な規準に欠けているのである。それ故、潜在的な霊的共同体は究極的な批判原理をもたず、俗化や魔性に頹落する危険があるが、これに対して教会としての霊的共同体は預言者や宗教改革運動にみられるような批判原理をもち、自己批判を忘れないのである。即ち、潜在的な霊的共同体は、キリストの十字架の如き根源的な自己否定、自己超越を可能にする原理に欠けているといえよう。しかし、いみじくもこのことは潜在的な霊的共同体が顕在的な霊的共同体と目的論的に関わることを意味しているのである。即ち、潜在的な霊的共同体は無意識のうちにも、また、好むと好まざるとにかかわらず、キリストを志向しているのである。従って、時として潜在的霊的共同体がキリスト教会よりも霊的共同体性を代表することもある。つまり、教会の批判そのものとなる。このことは反宗教的、反キリスト教的な運動体——共産主義においても——にあっても然りである。彼らは時として教会のハイアラキカルな傲慢さ、政治的保守性、俗化、魔的在り方などの「宗教」の曖昧性を批判するのである。このようにティリッヒは教会を霊的共同体として広義に考えるのである。以下、順を追って考察してゆきたい。

## 2. 教会の逆説的性格

現実の社会的組織体としての教会は、生命一般の曖昧さや特殊な宗教的生命の曖昧さに参与していると共に、霊的共同体の一義的生命に参与しているという二面的な事実から、逆説的性格をもつ。かかる教会の二面性について語るとき、「見ゆる教会」、「見えざる教会」という表現は、霊的共同体の見えざる本質的な力を強調しており、教会の逆説的性格を述べるのに適切である。しかし、これらの可視的、不可視的という用語の概念が混乱するとき、プロテスタ

ント教会の歴史にみられるように、不可視的要素を重視するために起る反動的な聖霊運動や、特殊的個を優先させるリベラル・プロテスタンティズムが招来される。確かに、歴史的に顧みれば、教会は社会的、経済的、文化的な諸次元での制約を外から受けると同時に、教会内においても社会的階層の対立、エリートに興亡、権力闘争、自由と組織の葛藤、貴族的秘密主義などに見られるように、教会の歴史は深刻な問題性、曖昧性をはらみ、分裂的、破壊的、悲劇的、魔的要素に彩られてきた。しかも、今後の歴史においても依然としてこのような現象は残るであろう。しかし、かかる教会の歴史と現実、また教会の果してきた社会学的、文化史的な役割使命を正しく踏まえつつ、ティリッヒは一義的な霊的共同体としての逆説的性格、その在り方を神学的に明確にしようとする。

その際、第一に心すべきこととして、ティリッヒは教会の排他性を指摘する。ロマ教会は、教会を教理的に聖なる現実体とし、その社会的文化的側面における曖昧さを捨象してしまう。かくて、教会史は全的に聖なる歴史となり、教会無謬の尊大な歴史観が要求される。そこでは教理、倫理、教会制度等の可視的歴史的現実が絶対化され、不可視的霊的共同体と同一化される。従って、この両者の逆説的な関係が無視され、教会への批判が霊的共同体そのものへの、更には霊そのものへの不遜極まりない批判として禁じられる。かくてこの排他性が階層的傲慢の根源となり、また反教會的、反階層的運動の源となる。

さて、教会の逆説的性格はその現実体の曖昧さにもかかわらず、霊的共同体なるが故に、「聖性」、「統一性」、「普遍性」なる語によって述語されるのである。この点、ティリッヒの教会観は正統的に叙述されていると言えよう。

現実体としての教会、さらにキリスト者は、その曖昧性、非聖性にもかかわらず受容された「新存在」なる基盤の故に、「聖」なるものとして述語される。恩寵によって義とされた者の共同体として、聖なるものとされるのである。従って、教会は「新存在」の現実体、「霊的臨在の被造」であり、その本質的な力はいくまでも神的霊の共同体である。かかる共同体は、人間の曖昧さにもかかわらず尚も一義的な生命に向って、預言者的な批判精神と絶えざる改革によって再生してゆくのである。



教会の逆説的性格を述語する第二は、「統一性」である。「新しい存在」をその基盤とする統一性ゆえに、教会は一致結合する。教会の現実的、経験的な不一致、分裂にもかかわらず、この統一性は逆説的に受け容れられる。即ち、統一性という述語は、教会の力と構造の本質である霊的共同体に、現実の教会が依存している事実を示しているのである。この点でも、ロマ教会は統一性のもつ逆説性を認めず、自己のみを統一あるものと主張し、他教会を否定する。しかし、プロテスタント教会は、分派を宗教のもつ曖昧性ゆえに不可避のものと受容し、教会の基盤としての統一性——統一と不統一の曖昧な混合物に逆説的に現成する本質的統一性と矛盾するとは考えないのである。

更に、教会の逆説的性格を述語する第三の語は「普遍性」である。普遍性も教会の基盤となる「新しい存在」からもたらされる。普遍性の古典的表現はキャソリックであるが、この語は宗教改革による分裂以来、一般にロマ教会やギリシャ正教、聖公会のような聖典的な教会に専用されるようになった。しかし、用語はともかく、キャソリシティのない教会は教会たり得ない。すべての教会は霊的共同体の実現を志向するが故に、内的にも外的にも普遍的なのである。教会の内的普遍性とは、生命のすべての次元において創造されたすべてのものに参与する教会の力、意図なのである。勿論、かかる参与は存在の諸領域における生命の曖昧さの裁きであり、闘いを意味している。さらに、内的普遍性は教会が普遍的な生命すべてに開かれていることを意味している。すべての被造、それ故に、本質的に善なるものは教会とその構成員の生命からは排除されず、多様に包括されるのである。このことが、まさにロマ教会の誇る *Complexio oppositorum* の原理の意味するものである。霊的共同体において、それ故に、霊的共同体が力動的本質である教会において、場をもち得ないようなものは、自然にも、歴史にもあり得ない。これは中世の大聖堂の象徴的造形美術やスコラ学の体系の中に、存在の全領域、全次元が夫々の場をもち、魔的なもの、醜いもの、破壊的なものが、神的力に克服され、しかも一定の役割を担うものとして古典的に表現されている。勿論、この普遍性のもつ危険性は、曖昧な諸要素が教会の生命に侵入することであり、これを象徴的に語るなら、魔的なものが神的なものに服する役割に抵抗することと言えよう。かかる危険性を恐れ、プロテスタンティズムは *Complexio oppositorum* の豊かさを、神

聖な空虚の貧しさによって代置するようになったのである。しかし、普遍性は諸可能性の一つが絶対的な立場に高揚され、他の諸要素が排除される時に損われる。かくて、普遍性の原理は教会から消失し、一般的な世俗世界の中に実現することになる。例えば、宗教改革や反宗教改革の歴史において、教会は豊かさと空虚さの普遍性から自らを切り離したために、近代の広般な世俗主義が招来された。教会は生命の部分に低落し、普遍的な生命への参与を失ったのである。しかし、教会の現実的な普遍性の肯定、否定は別にして、現実世界の豊かさとの関わりにおいて、教会は現実の貧しさにもかかわらず、「本質的」には普遍的なのである。プロテスタント諸教会においても普遍性を保持しようと試みつつも、現実には、音楽を許容して美術を拒み、労働を許容して自然の活力を拒否している。また、哲学的分析を受容するが形而上学を拒み、文化的創作の特殊な様式は許容するが他の様式を拒むというように、その普遍性は特殊性の中に逆説的に現成しているのである。

なお、教会の内的普遍性についてと同様のことが、外的普遍性についても語られうる。即ち、すべての人種、民族、国民、社会的諸集団、さらに諸文化に対して、教会の基盤は有効である。新約聖書によれば、具体的な外的普遍性とは、「新存在」の担い手としてのイエスの受容を意味している。従ってパウロが強調しているように、ヘレニズム時代のユダヤ、ギリシャ、 로마の諸要素が結合しうるのも、彼の「新存在」との出会いの経験に基づいているのである。しかし、諸教会の中に現実的に普遍性はない。つまり、歴史的に制約される特殊性の光のもとでは、普遍性は逆説的性格をもたざるを得ないのである。例えば、ギリシャ正教は普遍的な靈的共同体を、ビザンチン文化によるキリスト教使信の受容と同一化しているし、また、 로마教会は教会法や法皇によって統治される教会と同一視している。さらに、プロテスタンティズムは普遍的靈的共同体の名のもとに、現代西欧文明に異邦の宗教文化を屈服させようとする試みによって、その特殊性を示している。このように民族的、社会的、国家的特殊性が、教会が普遍性を述語することを阻んでいるのである。更にまた、過去百年のプロテスタント神学の不幸な歩みの一つは、ティリッヒの指摘する如く、シュライエルマッヘルやリッチェルの神学にみられるような実証主義的傾向によって、特殊な各個の教会が強調され、謂わば、普遍性が特殊の中に逆説的に

現成することが無視されたことである。しかし、量的、外的な普遍性は、質的、内的な普遍性と同様、教会の逆説的な述語となり、先に述べた「聖性」、「統一性」と同じように、特殊性の中に現成するのである。

### 3. 信仰と愛の共同体

靈的共同体は、序において述べた如く、一義的生命の超越的統一に参与する信仰と愛の共同体なのである。しかし、一義的生命への参与とはいえ、生命の有限性ゆえに断片的たらざるを得ないし、また、有限存在につきまとう個別化と参与の両極性のゆえに緊張がある。従って、教会の力動的本質としての靈的共同体が、教会をして、宗教の曖昧さが「原理」的に克服される信仰と愛の共同体たらしめるのである。ここで言う「原理」とは、ギリシャ語の *arche*、ラテン語の *principium* と同様「原動力」——始動させると共に全過程を統括する力を意味する。このような意味で、靈的臨在、新存在、靈的共同体は *archai* なのである。従って、宗教的生命の曖昧さは、教会の生命にあっては原理的にその初源において克服されており、自己破壊的な力は止揚されているのである。パウロがロマ書 8 章で語る如く、「新存在」の出現が、魔的な「破壊の構造」の究極的な力を克服するのである。従って、靈的臨在が受容され、新存在が実現する信仰の行為において、このことが真実となる。勿論、信仰は、信仰における曖昧で破壊的、断片的で悲劇的、さらには魔的でもある「宗教」の事柄ではあるが、同時に、そこには信仰の歪曲に抵抗する力、——聖霊とその現実体である靈的共同体が働くのである。

かくて、教会の信仰について語る時、ティリッヒは三つの問題点を指摘する。先づ、①初代教会の如く人々が実存的決断によって教会に招き入れられる時、主体的な信仰 *fides qua creditur* が確認されうる。しかし、時の経過と共に、幼児洗礼などによって構成員を共同体に受け入れるに従って、教会の<sup>クリード</sup>信經的基盤 *fides quae creditur* が必要となってきた。かくて、教会の宗教的生命は曖昧さに再び見舞われ、信仰の概念そのものが曖昧になった。その必然的結果として、②信經の歴史にまつわる問題が惹起されるようになったのである。謂わば、信經の歴史は神的靈の創造性と、歴史を決定する社会的諸力——無知、狂信、階層的傲慢、政治的陰謀——との曖昧な妥協の産物といった

様相を呈するのである。教理への無条件の服従を信仰と解釈する魔的、破壊的行為が教会史に展開されるようになるのである。かくて、③世俗世界のみでなく、教会内にあっても、教理の叙述に批判的、懷疑的、さらには無関心になってゆく歴史的事実が生れたのである。

このような問題点の指摘によって、宗教のもつ曖昧性の深刻さと、信仰の本来性を堅持することの困難さが肯けるのみならず、プロテスタント原理の光のもとでは、信仰の共同体が信経や教理的表現、また宣教や教育との関わりが切実な問題となる。しかし、プロテスタント教会も自己の信経的基礎を定式化しなければならず、これらの問題に対しては具体的教会が具体的決断によって答える以外に道はないのである。従って、教会は自らの曖昧さを自覚するのみでなく、信経の告白内容についての判断自体の曖昧さ故に魔的誤謬に陥る危険性を認めねばならない。かかる現実的問題性を内包しつつ教会は信仰の共同体としての闘い、例えば、ナチの背教、共産主義的異端、ロマ・カトリック的他律への転落、教会の基盤としての新存在の拒否、などと闘わなければならないのである。かかる危険性は預言者的プロテスタントの原理が、階層的教理的絶対主義に陥らないような教会にも依然残されているのである。

さて、ここで異端の問題に少しく触れてみたい。信仰の共同体としての教会の自己肯定は、異端の概念を伴うのであろうか。本来、異端という語は公式に受け容れられた教理からの逸脱に対して用いられた。それが教会法の制定によって教理法の一部門を意味するようになり、さらに、国法の一部として教会法が認められると共に、階層的構造をもつ教会においては、教理解釈の逸脱が最も重大な法の侵犯と考えられるようになったのである。かくて、異端への迫害は、正当化されていた意識的なアンティテーゼとしての異端という語の本来の意味を抹殺してしまったのである。従って、ティリッヒは異端の提起する問題は回避すべきではないが、異端という語は保持すべきものではないと考える。

異端の提起する問題としては、教会の基盤の拒否が考えられる。しかし、霊的共同体とキリストにおける霊的臨在を教会の基盤として拒否することは異端ではなく、むしろ共同体からの分離である。従って、異端が問題化するのは、基本的なキリスト教の主張を必然的試みとして、概念的に定式化する時であろう。宗教の曖昧さを踏まえ、また霊的共同体の潜在性の光のもとで考える時、

聖なるものと人間的なものとの間の無限の距離を主張するプロテスタントの原理は、新存在についての教理的表現の絶対的完結性を認めないのである。宣教や教育を特殊な教理的伝承や定式に基礎づけようとする教会の決定は必要ではあるが、その決定が唯一のものとされる時、プロテスタントの原理は破れる。プロテスタント教会が、人類歴史の全ての時点において、霊的臨在に創造された思想と生命のすべての表現を、その思索と行動に取り入れることは、信仰的共同体の本質に属することである。従って、本質的自己批判の預言者的自由より生れたプロテスタンティズムは、その批判精神を神学的正統主義の中にも喪失してはならないのである。いつれにせよ、信仰の共同体としてのプロテスタンティズムは、教会の参与している実在性、つまり、教会の力動的本質としての霊的共同体と、今一つは宗教の曖昧さの中での現実性との両極性を常に自覚せねばならないのである。

ところで、教会は信仰の共同体であると同時に、愛の共同体であった。オーガスティンはドナティスト論争において、信仰は教会分派の集団のように教会外において可能であるが、アガペーとしての愛は教会なる共同体の中に制約されると結論している。しかし、ティリッヒはオーガスティンの愛と信仰を分離する「信仰の知的概念化」に同意せず、信仰を霊的臨在に把えられた状態とする観点より、信仰と愛は分離しえないと考えるのである。

先づ、教会は愛の共同体として、教会の力動的本質である霊的共同体を実現する。そして、愛の行為の分析をまつまでもなく、他者との我・汝の出会いには、アガペー——存在の永遠的な意味において他者と再結合する肯定においてのみ具体的となる。これが聖書でいう「隣人」の時間空間的な身近さの関係であり、分離「にもかかわらず」相互に相手を肯定受容し、再結合することなのである。しかし、愛の共同体は「にもかかわらず」の性格を払拭しえない。教会における愛は霊的共同体の愛を現わすが、生命の曖昧さの諸条件のもとで制約されつつ表現するのである。

また、政治的、社会的、経済的な平等の要求は、共同体としての教会の性格から直接的に引き出せない。しかし、政治的、社会的、経済的な不平等、抑圧や搾取の形態は、個人の人間性の可能性、また集団の正義の可能性を破壊するものであり、教会はかかる人間性の否定や不義と闘わなければならない。その

第一として、教会自身が教会内において、所与の社会的構造としての体制を改革しなければならない。同時に、社会構造の犠牲者や、病める者、自然災害の被災者を援助しなければならない。慈善もアガペーの一部であるが、しかし、慈善は人間としての義務の履行の物質的施与にとどまり、不完全な社会秩序を存続保持する方法に墜する危険もあり、曖昧性を宿している。かかる慈善に対し、真のアガペーは他者への愛を可能にする諸条件を積極的に創出するのであり、愛のすべての行為は、愛の否定に対する裁きなのである。愛の共同体としての教会は、絶えず自己の存在によってかかる裁きを実践しなければならない。裁きの実践は共同体の内のみならず外にも向けられるが、それでいて権威や権力の曖昧さに巻き込まれる危険性もある。社会の他集団に対して、教会は霊的共同体の名において裁くのであり、ラディカルで狂信的、破壊的で魔的になる危険性を秘めている。しかし、まさにかかる理由の故に、教会の中で教会を裁き、その歪曲に対決する聖霊が現臨するのである。

このように、愛の共同体は霊的共同体を表現するのに、肯定、裁き、再結合という形をとる。しかし、霊的臨在の力の中で、教会は聖霊によって決定された個人や運動を通して、なおも愛の表現の曖昧さと闘わなければならない。かかる愛の三表現は霊的臨在の創造であり、しかもこの表現のいづれにも、新存在の「にもかかわらず」という逆説性が有効なのである。このことは特に「にもかかわらず再結合される」という赦しの使信と行為に端的に明らかにされている。勿論、赦しの要素は教会のすべての機能に現前しているが、宗教の曖昧性は赦しの行為においても、霊の力動性に抵抗するのである。赦しが機械的な行為、単なる許可、あるいは屈辱を与えるレベルに止まることもある。しかし、赦しの逆説性が無視されるところでは、愛における再結合は不可能なのである。

裁きとの関わりで一言破門にふれたい。教会内での裁きは、霊的臨在の媒介を通し、また、御言葉と聖典を通してなされる。しかし、プロテスタントの原理のもとでは、破門はいかなる宗教的集団といえども神と人との間に立ち、神と人とを結合・分断させる権利をもたないが故に許されない。破門された者の単純素朴な祈りといえども、教会の制度的に公認された聖典よりも癒しの効力を持ち、霊的力をもっているかも知れない。いづれにせよ、愛の裁きの特徴

は、愛の交わりと再建、再結合を目指し、分断を意図しない。故に、教会がその共同体から構成員を追放することは、それが一時的なもの、また、牧師の牧会的便宜的配慮であるにせよ、霊的共同体への冒瀆となる。

#### 4. 教会の機能と霊的共同体

##### (A) 教会の機能の一般的特徴と神的霊の臨在

霊的共同体との関連で教会の本質的性格について述べたあと、ティリッヒは多様な機能に表われる生ける全体性としての教会の表現形態について語る。かかる教会の機能は、教会の本質そのものより必然的に結果するのであり、生ける教会の在る処には、たとえその形式が多様な形態をとるにせよ、教会は必ず機能しているのである。

ティリッヒは教会の機能を三つに分類する。即ち、①霊的共同体における教会の基盤と関わる本質構成ともいうべき制定的基軸的な機能、②霊的共同体の普遍性の要求と関わる発展伸張の機能、③教会の霊的潜在性の現実化と関わる表現の機能とに分ける。さらに、これらの諸機能に呼応する原理の両極性をティリッヒは次のように分類する。つまり、本質構成機能は伝統と改革、また、発展の機能は真理と適用、さらに、表現の機能は形式超越と形式肯定という両極性のもとに立つのである。しかし、霊的臨在のもとにあっても宗教の曖昧さは、これらの両極性の中にも現われる。伝統のもつ危険性は魔的な傲慢さであり、改革のそれは無内容な批判である。また、真理の危険性は魔的な絶対化であり、適用のそれは無内容な相対化である。さらに形式超越のもつ危険性は、魔的抑圧であり、形式肯定のそれは形式主義的な無内容さであろう。

教会の伝統の原理とは、新しい文化の形式が前世代の文化形式から生れるという社会学的な事実の単なる承認ではない。それ以上に教会の本質や教会の生命の特質が「新存在」に参加する教会の機能によって決定されるという事実に基づいており、伝統はかかる基盤と新しい世代との連結なのである。霊的共同体は教会の機能を通して有効に働き、それ故に、キリストの中心的な顕現を経験した世代のみでなく、それを期待しているすべての世代に理念的に現前するのである。かかる意味で、教会の伝統はすべての特殊を包括するが、特殊なも

のではなく、謂わば、その中心をキリストの顕現におく歴史的人類の統一を表わしているのである。ギリシャ正教は、法的に規定され、法皇によって決定されるロマ教会の伝統に対して、自己を生ける伝統の教会と考えているが、伝統はプロテスタントを含むすべての教会の生命の一要素であり、プロテスタントのなす批判もロマ教会の伝統——聖書、オーガスティンの思想、ドイツ神秘主義、ヒューマニズム等の特殊な要素に助けられてのみ可能なのである。宗教的伝統の予言者的批判の特質は、教会の外からではなく、まさに伝統の本来的な意味における伝統を歪曲しようとする諸要素と闘う伝統それ自体の中心からもたらされるのである。

さて、伝統に対極する要素が改革であるが、この語は二つの概念をもっている。その一つは16世紀の宗教改革の如き教会史における独自の出来事を指すが、今一つは、聖霊が宗教の曖昧さを克服する時に生きて働く永遠の原理を意味している。16世紀の宗教改革は、ロマ教会が予言者的精神のかかる原理を抑圧したために起ったのであり、聖霊の自由の自覚に基づく以外、改革運動には客観的な規準はない。聖書すら解釈を必要とする故に規準たり得ない。従って、そこには危険が伴う。しかし、かかる危険性に対決する勇気を創造するのが預言者精神なのである。

かかる伝統と改革の両極性は、宗教の曖昧性と霊的臨在との相剋へと導く。改革の原理は、絶対的真理を装っている伝統が聖霊の自由を魔的に抑圧するのを正す。伝統はともすれば神聖視され、救済力ありと信じられるものに禁制を作る。また原理に基づいて改革を営むにも、人は教会が誘惑に陥り、俗化、崩壊するのではないかと不安を抱く。従って、伝統と改革の二原理は、霊的共同体の力動性においてこそ緊張関係に変容され、両者は結合されるのである。

第二の原理たる「真理」と「適用」の両極性は、教会の発展の諸機能に本質的に関わっている。この問題は、パウロが自分の使信の真理に反立して、新存在をユダヤ的律法やギリシャ的知恵の古き存在に変容しようとする主張を拒み、自分はユダヤ人に対してはユダヤ人、ギリシャ人に対してはギリシャ人であると言及した言葉と共に古い。このパウロの言葉は、真理と適用の実存的な相剋を霊的臨在によって克服しようとする古典的な表現である。初期の教会において、一方ではユダヤ的律法に教会が服することを要求し、また他方では、



古典的なギリシャ的ヘレニスト的哲学によって展開する思想形態への適用を要求した。かかる適用なしには、初代教会の伝道活動が不可能であったとはいえ、その適用過程においては、キリスト教使信の内容は切実な危険にさらされた。特にかかる真理と適用の両極の危険性は、教会歴史の最初の1000年は特に顕著であった。また中世紀においても、封建秩序へのキリスト教使信の適用が伝道的教育的必然ではあったが、真理は歪曲の危険にさらされた。従って、皇帝と法皇との抗争は、教会と社会的要素との封建的同一化に対する教会の抵抗として理解されるべきであろう。中世後期の個人的敬虔主義も、全包括的な封建的権力の中に教会を変容しようとする勢力に対する抵抗なのである。その後の数世紀も、この真理と適用の相剋が続き、今日でも最大の現実的問題である。

繰り返すまでもなく、適用を伴わない真理の宣言は、人々が真理を受容理解し得るか否かを無視する魔的絶対主義の危険に陥る。つまり、所与の特定文化の中に生きる人間の認識範疇に新存在のもつ真理を適用することなしには、教会の拡大はあり得ない。しかし、適用が無原則な調整に堕するなら、使信の真理は失われ、その結果招来される相対主義が、やがては世俗主義への道を開くのである。

さらに第三の教会の表現機能の両極性は、形式超越と形式肯定の原理である。表現機能は霊的共同体を表現するために文化的創造活動の多様な領域を活用する。後述する如く、これはテオリアとプラクシスに関わる問題であるが、霊の次元においては生命の美的、認識的領域と、個人的、共同体的領域とに区別される。生の全ての領域から、教会は様式、方法、規範、関係等の素材を採り入れるが、神の霊の臨在によって、その過程で文化的諸形式を肯定あるいは超越するのである。神の霊が有限な諸形式の中に突入し、その諸形式に自らを超えしめる時にのみ、教会は教会としての機能を果すのである。故に、教会の表現機能の特徴づけるものこそ、かかる形式超越的な神の霊の本質なのである。

一方、形式肯定的な原理は、美的領域では宗教芸術の形式超越的な性格にもかかわらず、美的法則を逸脱し得ないし、また認識領域では、宗教的認識の形式超越的な性格にもかかわらず、認識の法則は尊重されねばならない。同様のことが、個人的倫理、社会的倫理、政治、教育にも妥当する。しかし、ここに教会の表現機能の陥る危険性がある。もし形式超越の原理が形式肯定の原理から

分離して働くとき、教会は文化的創造の構成的必然性に服することを要求する形式の良心を魔的に抑圧することになる。例えば、教会は聖なる様式の名のもとに芸術的完全性を破壊したり、自然、人間、歴史の根源的な問題へと導く科学的誠実さを切り捨て、さらには魔的に歪曲された狂信の名のもとに個人の人間性をも破壊するのである。また、一方の極では神的霊の創造物の俗化と、魔的侵入を招く空虚さの危険性とがある。硬直した形式は超越を妨げ、次第に意味を喪失してゆくのである。それは最初、超越を干渉するものからの防御的な在り方として、また自律的創造性として見えるが、やがて形式的厳密さの現実体として感じられ、最後には、空虚な形式主義に陥るのである。従って神の霊的臨在が教会の中に有力に働く時、かかる形式超越と形式否定の二原理の緊張関係は変容されて結合されるのである。

## (B) 教会の構成的機能について

教会の機能の第一は本質構成ともいうべき基軸的機能と名付けられたが、ティリッヒはその機能を以下のように分析する。教会は「新存在」に依存し、霊的共同体において実在的になるが故に、その構成的な機能は「受容」である。このことは個々の構成員と同様、全体としての教会にも妥当する。受容の機能は、霊的臨在、御言葉、聖典の媒介を通して、同時的に働く黙想の機能を包括する。受容する人間は黙想し、黙想の過程が継続する限り、受容は構成されているのである。現実には黙想と受容は同一なのである。また、受容と黙想のあるところに応答がある。応答とは受容内容の肯定、即ち、信仰告白であり、さらに受容内容からその本源への環帰が、礼拝なのである。

礼拝において、教会はその存在の究極的根拠、霊的臨在の源、霊的共同体の創造者、霊なる神へ還帰するのである。そして、個人的共同体的経験の中で神が経験される時、霊的臨在が人間主体を把えるのである。霊のみが霊を見分ける如く、霊のみが霊を経験し得るのである。礼拝は賛美、祈禱、観想を包括する。賛美は、霊的臨在によって現前する神の聖性と無限の距離の脱自的認識であり、所属しつつもなお無限者から疎外されている有限者の逆説的な参与である。また、祈禱については組織神学第一巻の神の創造性の項でティリッヒは詳述しているが、切なる祈りは神の創造性全体の中で、被造的自由によって新た

なる何ものかを創造する。そして、嘆願の祈りによって創造される「新しさ」とは、謂わば、霊的臨在へと人間の願望を高揚する神の霊的行為なのである。かかる転換が起る時、たとえ結果が祈りの内容と矛盾対立しようとも、祈りはすでに聞かれたのである。また、同様のことが代禱についても語りうる。他者の為の祈りが新しい関係を創造し、代禱の主体と客体の究極的なものへの関係に変化が生れるのである。

祈禱の今一つの要素は、観想である。プロテスタント教会の礼拝においては、観想の要素が軽視されてきた。沈黙のない処に観想はない。観想は言語のもつ主観・客観構造の曖昧さを超えたものへの脱自的な参与を意味するのであり、プロテスタント教会が観想を軽視するのは、霊的臨在を個人的側面のみに解釈を限るからである。しかし、神の霊は、人格が意識や道徳的自己統括と同一化されるなら、人格を超越しているのである。霊は本来、脱自的であり、霊の衝撃への応答もそれ自体霊的でなければならない。従って観想、祈禱、礼拝一般も脱自的参与でなければならない、かかる現象が特に顕著にみられるのが観想の行為においてであり、神と人間との同一性と非同一性という祈りの逆説性が明らかになる。

### (C) 教会の拡大機能

霊的共同体の普遍性は、教会の拡大を目的とする諸機能を要求する。その第一が伝道である。伝道成果の断片的で曖昧な性格にもかかわらず、拡大機能は教会の存在する処に拡がり、キリスト者の存在そのものが伝道的でもある。伝道の本来の目的は、永遠の呪咀から個人の魂を敬虔主義的立場で救済することでもなければ、キリスト教使信の諸宗教、諸文化との融合でもない。それは全世界の具体的諸教会の中に、霊的共同体を実現することにある。従って伝道を危険にさらす宗教の曖昧さの一つは、「新存在」の名のもとに異邦文化をキリスト教的文化形式になじませようとする試みである。キリスト教文化とキリスト教使信とを分離させることは、抽象的使信なるものが在り得ない以上、不可能に近い。確かに、キリスト教使信は特殊文化に常に具現する。しかし、神的霊の力が文化的伝統の中に現前しているなら、その文化の範疇を通して人間に究極的に関わっているものについて語り得るのであり、霊的臨在の在る処には、

いかなる文化的背景の伝道者も霊的臨在を伝達し得るのである。

拡大の第二の機能は、教会の生命持続のための教育の機能である。教会は信仰と愛の交わりに新世代を受け入れる課題を負うが、かかる役割は霊的共同体の実現としての教会の自己解釈の必然である。キリスト教教育には教育過程における諸問題、信仰告白に導く困難さもあるが、それは二義的である。教会の課題が霊的共同体の実在性に、新世代を招き入れることであるが故に、個人の成熟さに応じた参与と、理解に応じた解釈を通して、かかる目的は達成されるのである。参与なしに教会の生命の理解はないし、また理解を伴わない参与は、機械的義務的なものでしかない。

教会の拡大の第三の機能は、謂わば、改宗に関わるものである。即ち、教会から疎外されている人びと、また、キリスト教文化の中での非キリスト者に対する伝道である。この具体的な方法は、実践的弁証学と福音的説教の二つであろう。実践的弁証学は神学の弁証的要素の実践的応用であり、霊的共同体における新存在の実在性を、懷疑主義やドグマティズムに対して提示するものである。また、説教による使信の伝達は、弁証的営みよりも、霊的共同体の力と名において語る衝撃的カリスマ的な機能である。かかる人格的自己を把える衝撃は単なる心理的、情緒的レベルに止まるものではない。しかし、伝道の危険は、説教の主観的衝撃と、主観客観の対立を超越する聖霊の衝撃とを混同することである。この区別をする規準は、霊的臨在の創造的な性格、即ち、新存在への参与が生み出されるか否かの創造の成果なのであり、単なる心情的興奮は参与を生み出し得ないのである。

#### (D) 教会の表現機能

霊の次元における人間生命の諸機能を活用超越することによって、教会が霊的潜在性の現実化を計り、その生命を形成表現するのが教会の表現機能である。かかる機能はテオリアの領域では、美的自己表現、認識的自己解釈の機能、またプラクシスの領域では、個人的自己実現、共同体的自己組織の機能に分類される。

先づ、美的領域では、教会は芸術的表象——詩、音楽、美術に象徴される宗教的生命の意味を媒介するものとして、宗教芸術を利用した。その表象の内容

は、啓示の原体験とそれに基づく伝統によって与えられた宗教的な象徴である。芸術的表象が多様な様式で所与の宗教的象徴を指示しようとする事実は、作家の原体験と鑑賞者の再解釈という「二重の象徴化」ともいえるべき現象を生み出すが、芸術的表出性が表現内容に生命と力を与えるのである。

しかし、教会公認の信仰内容と、作家の誠実さに基づく芸術の様式や内容が相容れない時、両者の間に確執が生じる。謂わば、教会の伝統的具体性の中で聖なるものを表現するのが「聖別の原理」であり、このような意味では前項で述べたよりも広義の形式超越の原理の芸術領域への適用と言える。この「聖別の原理」と、作家の側の形式肯定の原理の適用でもある「誠実の原理」とが、宗教芸術を統御すると考えねばならない。そして、霊的臨在が建築空間、礼拝学的用語や音楽、絵画彫像を媒介にして経験されるのである。しかし、芸術的表現の聖別された形式は、霊的臨在の名のもとに絶対的な妥当性を要求する。しかし、古い様式に固執する形式は、時間の経過と共に教会の表現機能を果し得ず、具体的状況の中で霊的臨在に把えられた実在性を表現する「誠実さ」が要求されるのである。かかる反動的な現象が、プロテスタント史の初期にみられる偶像破壊運動や、福音的過激主義であり、感覚に訴える偶像崇拜的魔性を恐れて造形美術を拒否したのである。しかし、生命の多元的統一に従えば、霊の次元は全次元を包括するのであり、身体的構造や人格的霊の側面を捨象することは許されない。プロテスタントの造形美術に対する反動的な態度は、その歴史的状況からは理解しうるが、理論体系的には批判に耐え得ないのである。

教会の認識領域での機能は、象徴を解釈し、認識の一般的範疇にそれに関わらせる神学である。芸術と同様、神学の主題も啓示の原体験と、それに基づく伝統によって与えられる象徴であり、その営みを神学は概念で行う。神学的体系については組織神学第1巻の序論においてティリッヒは取扱っているが、ここで特徴的な要素として指摘すべきことは、神学も形式超越と形式肯定の原理に服するということである。前述の「聖別の原理」と「誠実の原理」と同様、神学にも黙想的要素と推論的要素がある。黙想の行為は宗教的象徴の実体を理解し、推論の行為は実体が把えられている形式を分析記述するのである。この黙想の行為において、認識主体と、その客体たる聖なるものの秘儀とが結合される。かかる結合なしには、神学的営みは実体なき構造の分析に止まる。しか

し、内容の分析や構成的綜合を伴わない黙想は神学ではなく、ここに神秘神学の限界があると言えよう。

さて、教会の表現機能はプラクシスの領域では共同体と個人の果す機能、つまり、共同体と個人との相互依存的な成長の問題である。教会の表現機能が、靈的臨在の力において宗教の曖昧さを断片的にせよ克服するなら、正義と結合した共同体の聖性と、人間性と結合した個人の聖潔性とは創造され得る。勿論、共同体の生命の曖昧さは、包括性、平等性、指導性、さらに法形式の曖昧さに特徴づけられる。即ち、共同体は多様な構成員からなり、社会的、民族的、国民的限界を超えた包括性が要求される。この要求は無制約的なものであるが、現実には疎外要素が残り、信仰内容の相異や、宗教的象徴の適否が問題となるが、教会は異質的なものを排除するのではなく、批判によってその曖昧さを克服しなければならない。また、神の前に万人は罪と赦しにおいて平等であるが、かかる超越的な平等が即社会的政治的平等に直結するという観念はキリスト教にはない。（これはストイシズムに源する。）しかし、靈の臨在のもとに教会はかかる政治的社会的平等性を正義の理念のもとに包括しなければ、時代に逆行し、無神論や反キリスト教運動に破れるであろう。さらに、共同体は宗教的指導者の排他性や不平等に基づく曖昧さをはらみ、俗化と魔性化の可能性をもっている。これが克服こそ教会の大いなる課題なのである。また、共同体は法形式の曖昧さからも逃れ難い。人間歴史において法的形式をもたぬ実在はないと言えるが、しかし法は不可欠のものではない。神の靈は規範的法を与えるよりも、社会学的な適切性、実際の便宜性、人間の知恵の事柄として教会を導くのであり、このような曖昧さは、究極的な神学的原理の規準のもとで、現実に即して克服されねばならないのである。

さて、宗教的共同体のもつ社会学的性格の曖昧さからの逃避を試みる個人の問題があるが、むしろ、このような人間の存在すること自体が靈的共同体の一義的生命を指示する象徴的な機能を果していると言える。個人の生命の曖昧さは、人格の内的目的である人間性の実現にまつわる曖昧さであり、かかる曖昧さは自己自身と、また、他者との関係における自己決定と他者決定にも現われる。ロマ教会の修道的禁欲主義の観念の背後には、形相と反立する質料との形而上学的－神秘的概念、即ち、現実存在への全的否定と生命の曖昧さへの抵

抗の概念が横たわっているものであり、そこには物質への断念から靈的なものへの上昇が志向されている。かかる禁欲主義は実存的ではあるが、人間性の内的目的との間に和解し難い相剋をもつ。即ち、禁欲主義は創造の教理の秘かなる否定を前提にしており、この故に、プロテスタンティズムは禁欲主義を否定する。プロテスタントの原理によれば、物質の否定の上に立つ靈性はなく、創造主なる神は物質的なものにも、靈的なものにも等距離に立つ。物質は創造に属するのであり、ヒューマニストの物質肯定は靈性と矛盾しないのである。

ロマ教会の禁欲主義と異った今一つの禁欲主義は、ユダヤ的、プロテスタント的な、そしてパウロやカルビンにみられる自己訓練としてのそれである。この禁欲主義は存在論的よりも、道徳的な内容をもつ。しかし、實在の墮罪状態を前提にして誘惑に抵抗しようとする限りにおいては正しいが、その過程においてピューリタンの抑圧が人間性の内的目的を脅かすようになり、性やその他の被造的善の可能性を制約し、ロマ教会の存在論的禁欲主義に接近したのである。しかし、ティリッヒは禁欲主義を靈的臨在の衝撃のもとで、人間性の内的目的と結合する理想的な姿で捉える。即ち、創造的な業を可能にする禁欲的訓練、対象へ向うエロスによって要求される訓練と考えるのである。かかるエロスと訓練の結合としての禁欲主義は、対象への参与を妨げる主観的な自己肯定を克服するのである。

また、個人の自己実現の曖昧さは、主体と客体の分離に基づくが、自己決定は主観客観構造を超越する靈的臨在によって決定されるのであり、この客体から実存的に分離している主体への靈的臨在を与える衝撃が、「恩寵」なのである。かくて、自己決定の曖昧さは恩寵によって克服されるのである。さらに、個人と個人の関係においては、教育と指導の機能が人間性の内的目的への到達を助けるが、この教育指導も恩寵としての靈的臨在の力のもとに、自己決定し得るようになり、曖昧さは克服されるのである。

## 5. 結 語

ティリッヒは以上の如く、教会を新存在を先取する靈的共同体と定義し、教会は神的靈の臨在の衝撃のもとにその本質と在り方を規定され、新存在への参与をなす共同体として教会論を展開している。教会は宗教の曖昧さを克服しつ

つ一義的生命へと参与するのであるが、世に在る教会は祭司的、預言者的、王者的な態様で世に関わり仕えねばならない。即ち、世に在る教会は社会よりの影響を受けつつも、教育、倫理、文化などの諸領域において、教会の霊的本質を沈黙の中に祭司的な在り方で滲透させて行かねばならない。そのみか、かつての日、異教世界をキリスト教化した如く、預言者的な批判の他者性と否定性によって社会を変容し、究極的なものに文化形式に関わらせるのでなければならない。しかし、教会は外なる世界から「聖なる不義」「聖者のような非人間性」をもつと指摘される保守的現実性を踏まえ、自己批判のプロテスタント原理に立ち帰らねばならない。また、政治の領域においても、霊的共同体に应しく権力への迎合を拒け、神政々治を追想することなく、毅然としてこの世の王者としての権威ある判断機能を果さねばならない。このように祭司的、預言者的、王者的役割を教会が果し得るのは、霊的臨在の被造性に教会が徹する時なのである。このように教会は文化の自己超越に対して神の臨在が働く媒体なのであり、ティリッヒのいう「神律」へとすべてを指示して行くのである。